

discussions 8 (2013)

Micòl Long

Pratiques et conceptions de l'amitié dans le recueil des lettres de Pierre le Vénérable (première moitié du XII^e siècle)

Résumé:

Les lettres se présentent comme une source idéale pour examiner les pratiques et les conceptions amicales au XII^e siècle. Celles de Pierre le Vénérable, neuvième abbé de Cluny, constituent un matériau particulièrement riche: elles témoignent du rôle de l'amitié comme code de communication, nourri de modèles classiques et bibliques, avec ses lieux communs et ses formules propres. En outre, elles dessinent tout un réseau de relations, politiques mais aussi affectives, qui se superpose à celui de la hiérarchie institutionnelle, à l'intérieur du monastère comme dans les relations avec le monde extérieur. Indispensable pour l'action politique et sociale, l'amitié est enfin un thème important dans la réflexion religieuse du XII^e siècle.

Abstract:

Briefe stellen eine ideale Quelle dar, um die Freundschaftspraktiken und -konzepte im 12. Jahrhundert zu untersuchen. Die Briefe von Petrus Venerabilis, neunter Abt von Cluny, bilden ein besonders reichhaltiges Material: Sie zeugen von der Rolle der Freundschaft als Kommunikationscode, gesättigt von klassischen und biblischen Modellen, mit ihren Topoi und gängigen Formulierungen. Darüber hinaus stellen sie das politische und auch emotionale Beziehungsnetzwerk dar, das sich sowohl mit der institutionellen Hierarchie innerhalb des Klosters als auch mit den Beziehungen mit der Außenwelt überschneidet. Unerlässlich für das politische und soziale Handeln, ist Freundschaft auch ein zentrales Thema im religiösen Denken des 12. Jahrhunderts.

L'amitié au XII^e siècle

<1>

L'importance de l'amitié à l'époque médiévale est reconnue depuis longtemps, particulièrement l'utilisation du langage spécifique qui est le sien et sa fonction politique et contractuelle¹. Dans le panorama du XII^e siècle, qui a été désigné comme le »siècle de l'amitié«², elle présente des caractéristiques propres, surtout – et c'est sur ce point qu'insistera le présent article – du fait de la floraison des écrits des religieux, en premier lieu dans les milieux monastiques, sur un thème auquel

¹ Cf. p.ex. Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990; Julian Haseldine (dir.), *Friendship in Medieval Europe*, Bridgend 1999.

² Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, Londres 1972, p. 96; Brian Patrick McGuire, *Friendship & Community. The Monastic Experience 350–1250*, Kalamazoo 1988, p. 231.

ont été consacrés des traités entiers³. L'ampleur de cette réflexion est bien connue⁴, mais on tend souvent à résumer cette riche production à quelques exemples célèbres, comme celui du cistercien Aelred de Rievaulx ou du bénédictin Pierre de Celle, alors que chaque auteur a ses spécificités. Dans cette étude, Pierre le Vénérable et ses réseaux amicaux serviront de référence⁵. À travers l'expérience d'un individu, il s'agira d'analyser le poids des modèles et des courants culturels d'une époque mais aussi de distinguer des traits originaux.

Les lettres comme source

<2>

Le corpus des lettres de Pierre le Vénérable est le matériau sur lequel se fonde cette étude. Il offre une représentation de la pratique de l'amitié dans ses diverses dimensions, politique, sociale et même affective, mais aussi de la réflexion théorique qui lui est associée. Dans cet ensemble épistolaire, la part de l'amitié se révèle immédiatement. Outre l'utilisation d'un langage amical, il comprend nombre de lettres qui ne servent apparemment aucune nécessité concrète, mais seulement entretiennent une relation amicale. L'auteur lui-même l'affirme, en écrivant à son ami Henri de Blois, évêque de Winchester: »Je n'ai pas de matière à vous écrire; mais vous-même êtes toujours pour moi un grand sujet d'écriture«⁶. Or, ce recueil de lettres n'appartient pas à un moine quelconque, mais à un homme à l'activité débordante: il s'agit de Pierre de Montboissier, dit »le Vénérable«, qui fut le neuvième abbé de Cluny, de 1122 à 1156. Cet abbé, grand voyageur, réformateur, fin diplomate, auteur et promoteur d'œuvres parfois novatrices – comme la première traduction du Coran – est une des grandes figures de la première moitié du XII^e siècle⁷.

³ Entre autres le *De amicitia* d'Aelred de Rievaulx et le *De amicitia christiana* de Pierre de Blois, qui en est en bonne partie un plagiat. Sur ce thème, cf. Julian Haseldine, *The Monastic Culture of Friendship*, in: James D. Clark (dir.), *The Culture of Medieval English Monasticism*, Woodbridge 2007 (Studies in the History of Medieval Religion, 30), p. 177–202.

⁴ Cf., pour les lettres, Jean Leclercq, *L'amitié dans les lettres au Moyen Âge*, in: *Revue du Moyen Âge latin* 1 (1945), p. 391–410; Id., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957, p. 170–175.

⁵ La notion de réseaux, qui a été utilisée depuis quelque temps dans les sciences sociales, peut être utilisée avec profit pour réfléchir sur les relations amicales, cf. p.ex. Walter Ysebaert, *Ami, client et intermédiaire: Étienne de Tournai et ses*

réseaux de relations (1167–1192), in: *Sacris Erudiri* 40 (2001), p. 415–467.

⁶ »Materiam scribendi non habeo, sed ad semper scribendum magna estis michi ipse materia«. Cf. la lettre n° 57, éditée dans Giles Constable, *The letters of Peter the Venerable*, Cambridge 1967, p. 179; la lettre n° 106, p. 269, est d'une teneur semblable. Je citerai dorénavant les lettres en mentionnant leur numéro d'ordre et leur localisation dans cette édition.

⁷ Sur Pierre le Vénérable, l'ouvrage classique, quoiqu'un peu daté, reste Jean Leclercq, *Pierre le Vénérable, Abbaye S. Wandrille* 1946. Pour une étude plus récente, cf. Jean-Pierre Torrell, Denise Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde: sa vie, son œuvre, l'homme et le démon*, Louvain 1986.

Le recueil de lettres de Pierre le Vénérable

<3>

Ce recueil de 193 lettres est probablement la meilleure source pour explorer les conceptions amicales de Pierre le Vénérable. C'est en effet par voie épistolaire que l'abbé de Cluny entretenait ses relations quand il ne pouvait voyager. Il faut cependant noter que, si le seul but des lettres avait été de transmettre des nouvelles, des messages beaucoup plus brefs auraient pu suffire. Souvent, on confiait l'essentiel de ce qui devait être communiqué par voie orale au porteur, la lettre servant à le présenter et à garantir sa fiabilité⁸. Pierre ne recourait à cette pratique – ses lettres en témoignent – qu'en cas d'urgence. Il affirme explicitement préférer que ses amis lui adressent une lettre plutôt qu'un message oral⁹ et en vient même à critiquer la »nouvelle mode« de la brièveté épistolaire en l'attribuant à la paresse¹⁰. Les raisons qu'il invoque sont multiples: l'assurance que le message exact est effectivement parvenu à son destinataire, la possibilité de conserver la lettre, mais aussi la conscience de la valeur conférée à la lettre par le temps et l'effort que l'auteur y avait dédiés – ce qui en faisait un vrai don¹¹.

La lettre entre oral et écrit

<4>

Si les lettres de Pierre le Vénérable ont un caractère littéraire, il ne faut néanmoins jamais oublier leur nature en quelque sorte ambiguë, et qui relève tout autant de l'oralité que de l'écriture. Il s'agit, dans celles-ci, de parler à quelqu'un comme s'il était présent, à la deuxième personne, en simulant un dialogue, caractéristique propre à la lettre à travers les millénaires¹². Les hommes du Moyen Âge ont souvent cité la définition cicéronienne de la lettre comme *colloquium absentium* (dialogue des

⁸ Des billets de ce type nous ont été conservés aussi, cf. p.ex. la lettre n° 73, p. 206.

⁹ Dans la lettre n° 65, p. 194–195, p.ex., il remercie Bernard de Clairvaux des salutations qu'il lui fait transmettre oralement par des messagers, mais il lui demande de lui écrire. Dans la lettre n° 69 (p. 200), Pierre dit à son ami l'évêque Atton de Troyes qu'il aurait pu envoyer une réponse plus tôt en la confiant de vive voix à un messager, mais qu'il a préféré attendre pour écrire une lettre.

¹⁰ »Additur difficultati studium brevitatis, qua moderni nescio qua innata segnicie, delectantur« (lettre n° 24, p. 44) et »invaluit et segnicia modernorum, que mox superfluum vocat, quicquid cum eius desidia non concordat« (lettre n° 34, p. 109). Il faut dire que l'idéal de brièveté était au contraire très ancien, cf. Ernst Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris 1956, p. 305–316.

¹¹ Même si, en général, les lettres étaient alors dictées, et non pas écrites de la propre main de l'auteur.

¹² Cf. Armando Petrucci, *Prima lezione di paleografia*, Rome et Bari 2005, p. 87; Id., *Scrivere lettere*, Rome, Bari 2008.

absents) ou, selon l'adaptation qu'en firent les Pères de l'Église, *sermo absentium*¹³. Cela n'est pas sans conséquence sur les missives de l'abbé, qui s'applique à créer l'ambiance d'un colloque intime et amical – outre le fait que Pierre composait ses lettres en les dictant à haute voix à son secrétaire. On observe, en effet, l'usage de verbes qui expriment indifféremment l'acte d'écrire ou de parler, mais aussi un style qui, quelquefois, imite des propos verbaux, par le recours à de très courtes interrogations ou l'évocation de la possible réponse du destinataire¹⁴.

L'édition du recueil de lettres

<5>

Pierre le Vénérable était certainement conscient du caractère exemplaire et du retentissement de ses missives qui, admirées pour leur style aussi bien que pour leur caractère édifiant, commencèrent à être copiées et à circuler. C'est même sous son égide et à son initiative qu'a débuté l'entreprise d'édition de ses lettres en recueil. Une lettre de l'abbé à son secrétaire en témoigne: alors qu'il lui envoie un hymne, il lui demande si ce texte lui semble digne d'être ajouté aux textes qu'il a l'habitude de transcrire¹⁵. Ce secrétaire, Pierre de Poitiers, joua un rôle important dans l'élaboration du recueil, dont les premières lettres datent du temps où il entra au service de l'abbé de Cluny. Il faut par conséquent prendre en compte le caractère éminemment littéraire et semi-public de ces lettres (ce qui est typique de l'épistolographie du Moyen Âge¹⁶). Elles ont été soigneusement sélectionnées, et même quelquefois remaniées au moment d'être insérées dans le recueil; la beauté littéraire était l'un des principaux critères pris en compte.

Trois aspects de l'amitié dans le recueil

<6>

Trois aspects de la dimension amicale de ce corpus de lettres méritent d'être étudiés. L'amitié comme langage et code de communication, tout d'abord, aspect capital et premier pour lire et interpréter ces

¹³ Cf. Estelle Rauzy, Les représentations mentales mises sur pied dans la lettre par Cicéron, in: Alessandro Garcea (dir.), *Colloquia absentium. Studi sulla comunicazione epistolare in Cicerone*, Turin 2003, p. 101–121, ici p. 106–107; Alberto Ricciardi, *L'epistolario di Lupo di Ferrières. Intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Spolète 2005, p. 67–87 (l'ouvrage comporte un chapitre intitulé «Colloque des absents. Formes de la lettre et communication»).

¹⁴ Les deux premiers cas sont très répandus dans le recueil; pour le troisième, on peut citer la lettre n° 5 (p. 10), dans laquelle Pierre écrit: «mais tu diras peut-être...» («sed dices forsitan...»), et il imagine la réponse de son ami Atton de Troyes.

¹⁵ Lettre n° 124, p. 318: «accipe igitur, et si dignum videtur, ceteris quae transscribere soles adiunge».

¹⁶ Cf. Giles Constable, *Letters and letter-collections*, Turnhout 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17), p. 11.

sources, mais aussi pour reconstruire la conception de la lettre d'amitié selon Pierre le Vénérable. Les relations d'amitié décrites par ces lettres seront ensuite situées dans leur contexte social¹⁷: les réseaux des centres religieux et politiques d'Europe – et même parfois au-delà – et le milieu du monastère de Cluny où Pierre vivait. Enfin, l'amitié sera considérée comme objet de réflexion théorique: dans ce domaine, les lettres de Pierre montrent à la fois l'importance de l'héritage classique et chrétien et l'effervescence intellectuelle de son époque.

L'amitié comme langage et code de communication

Le langage de l'amitié dans les formules

<7>

Un simple regard au recueil suffit pour être frappé par l'omniprésence du langage de l'amitié, en particulier dans les formules qui figurent au début et à la fin de la lettre, ce qu'on appelle la *salutatio* et la *conclusio*¹⁸. Ainsi, la plupart des lettres contiennent l'appellatif *carissimus* (très cher) ou *dilectus* (aimé)¹⁹. Il est donc nécessaire de comprendre que le langage de l'affection est aussi un code de communication, normalement utilisé dans les relations pour définir des alliances politiques (Pierre désigne par exemple le roi de Norvège comme un »ami de notre communauté«²⁰), mais aussi pour capter la bienveillance de l'interlocuteur. Les parties initiale et finale de la lettre servent à établir ou renforcer le lien personnel, alors que le développement central transmet à l'ordinaire une information ou une requête.

Le langage de l'amitié dans le contexte religieux

<8>

L'utilisation de ce langage se comprend mieux encore si on le situe dans un cadre religieux: la notion

¹⁷ L'importance du contexte de l'amitié est à la base de l'étude de McGuire, *Friendship & Community* (voir n. 2).

¹⁸ Les cinq sections de la lettre se divisent idéalement selon les nouvelles codifications de l'épistolographie: *salutatio*, *prohemium* ou *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* et *conclusio*. Cf. l'article de Wolfgang G. Müller, *Brief*, in: Gert Ueding (dir.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 2, Tübingen 1994, col. 60–76. Sur la première section, cf. en particulier Carol Dana Lanham, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style and Theory*, Munich 1975.

¹⁹ À l'exception des lettres aux papes, du moins des premières: plus tard, à l'offre d'obéissance se joindra celle de l'amour.

²⁰ Lettre n° 44, p. 140: »nostrae societatis amico«; d'autres exemples de ce type peuvent être relevés dans les lettres n°s 68 et 90 (p. 199 et 23). Sur l'utilisation du terme *amicus*, de l'Antiquité au XII^e siècle, pour indiquer l'allié cf. Huguette Legros, *L'amitié dans les chansons de geste à l'époque romane*, Aix-en-Provence 2001, p. 29–30 et 100–104.

de charité envers le prochain peut être utilisée pour caractériser et justifier toutes les relations humaines, qu'il s'agisse d'entrer pour la première fois en contact avec quelqu'un (Pierre dit à Bernard de Clairvaux l'avoir aimé avant de l'avoir rencontré personnellement²¹), de renouveler une relation amicale ou même de réprimander quelqu'un – Pierre invoque par exemple la charité pour justifier son initiative d'écrire à un cardinal schismatique, choisissant de le faire changer d'avis plutôt que de l'ignorer²². L'abbé de Cluny puise dans le lexique vétérotestamentaire et chrétien de l'amour pour parler à ses amis²³: *amor*, *dilectio*, *charitas* et *affectus* se trouvent tous attestés, ce qui montre que les champs lexicaux de l'amitié et de l'amour étaient très proches – ce qui est un trait du temps et non une particularité de Pierre.

Le rhétorique comme langage

<9>

Rappeler certaines caractéristiques de ces sources était nécessaire: elles pourraient induire en erreur si on essayait de les lire et de les interpréter selon des critères actuels. Identifier les éléments rhétoriques ne signifie pas dévaluer les expressions amicales: la rhétorique est simplement le langage à travers lequel on s'exprime dans ces lettres, et le connaître permet, à travers une analyse approfondie et avec l'aide des données du contexte, de reconstruire, sinon la réalité des pratiques de l'amitié, du moins leur représentation. En effet, une lettre ne peut être analysée isolément mais doit être étudiée au sein de l'ensemble du recueil, en suivant, si possible, l'évolution d'un rapport d'amitié dans le temps, quand on en dispose de plusieurs. Pour ce qui concerne le langage, c'est seulement une fois étudiée la norme suivie dans le mode d'expression qu'il est possible de trouver des différences: comme l'a remarqué Julian Haseldine, par exemple, ce n'est pas spécifiquement le nom d'*amicus* que Pierre utilise pour parler à ses intimes²⁴. Alors que l'usage de celui-ci semble dépendre plus de la fonction de la lettre (en particulier la référence à des intérêts communs) que du degré de connaissance personnelle, ce sont d'autres termes qui caractérisent les lettres adressées à ceux avec qui Pierre avait un rapport personnel, intime et prolongé dans le temps. Des occurrences plus rares

²¹ Lettre n° 28, p. 52: »teque ante diligere quam nosse, ante venerari quam contemplari incipiens«.

²² Lettre n° 66, p. 195: »je serai silencieux et je ne parlerai pas, je resterai tranquille et je n'écrirai pas, si la charité méprisée méprisait-elle à son tour, si les offensés pouvaient offenser à leur tour« (»silerem non loquerer, quiescerem non scriberem, si caritas sprete spernere, si lesa potuisse ledere«). Il s'agit d'une citation biblique (I Corinthiens, XIII, 5). Aegidius de Tusculum avait été le seul cardinal clunisien à supporter Anacletus dans le schisme papal des années 1130; après la mort de ce dernier, l'abbé de Cluny se soumit à Innocent II. Cf. Constable, *The letters of Peter the Venerable* (voir n. 6), vol. 2, p. 293.

²³ Pierre est, au reste, un maître dans l'expression de l'affection, avec une virtuosité dont ses lettres témoignent quelquefois, telle l'adresse à »l'intime et déjà vieil habitant de mon cœur«, Atton de Troyes (lettre n° 121, p. 314).

²⁴ Cf. Julian Haseldine, *Friendship, Intimacy and Corporate Networking in the Twelfth Century: The Politics of Friendship in the Letters of Peter the Venerable*, in: *English Historical Review* 126 (2011), p. 251–280.

peuvent donc être la preuve de l'existence d'un lien particulier, comme les termes *dulcissimus* et *amantissimus* et l'usage du possessif – par exemple dans l'adresse à »son Nicholas«²⁵.

Les lieux communs (*topoi*)

<10>

L'importance de la rhétorique ne se limite pas à la forme de l'expression, mais aussi touche au contenu. Ainsi, il existait – et il existe toujours – des *topoi*, des lieux communs, que l'auteur pouvait utiliser et dont il pouvait se servir pour montrer sa virtuosité en parlant d'amitié. Parmi ces *topoi*, on peut relever l'absence de l'ami et ses effets, la description de la joie d'avoir reçu une lettre ou la visite d'un ami, et même le thème de la dispute d'amitié, c'est-à-dire la demande faite à l'ami de prouver qu'il peut toujours être tenu pour tel – en se plaignant, par exemple, qu'il n'écrit pas assez fréquemment. On doit enfin mentionner le thème de la *consolatio*: si la lettre de consolation était un genre codifié et populaire au Moyen Âge²⁶, l'abbé de Cluny la lie étroitement à la conception de l'amitié car, pour lui, les amis sont les confidents et les soutiens dans une période de douleur; il leur écrit certes pour les consoler, le cas échéant, mais il se confie lui-même quand un événement, par exemple la mort soudaine de quelqu'un qu'il aimait, l'a accablé²⁷.

L'amitié et le jeu

<11>

Le thème de l'ironie et du jeu dans les lettres mérite aussi d'être évoqué parce que l'abbé de Cluny le lie directement à l'amitié, en affirmant que c'est seulement quand il écrit à des amis qu'il se sent libre de plaisanter. Car plusieurs de ses correspondants remarquent qu'il aime plaisanter: ils disent, par exemple, de la lettre qu'ils ont reçue, qu'elle est »douce et pieusement joueuse«²⁸, et ils apprécient vivement la plaisanterie (»le jeu, je l'admets, me plaît«²⁹). Surtout, ils lui reconnaissent l'habileté de

²⁵ »Nicholao suo«. Cf. la lettre n° 176, p. 417, qui s'ouvre par ces termes: »Si tu es à moi comme je le dis...« (»Si meus es ut dico...«).

²⁶ Sur le thème de la *consolatio*, cf. Curtius, La littérature européenne (voir n. 10), p. 100–102, et surtout Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, vol. 2, Munich 1971 (les p. 141–159 sont consacrées à Pierre le Vénérable).

²⁷ Cf. p.ex. les lettres avec lesquelles il annonce la mort de sa mère (lettres n°s 52, 53 et 56, respectivement p. 152–153, 153–173 et 177–178), mais aussi la lettre n° 135 (p. 340), dans laquelle il décrit sa douleur à la mort d'un ami, Hugues de Crécy.

²⁸ Lettre n° 128, p. 325: »vere dulcis et pie iocosa«.

²⁹ Lettre n° 110, p. 273: »placet, fateor, iocus«.

plaisanter d'une façon saine et amicale («sane atque amicabiliter»³⁰) et de concilier parfaitement légèreté et gravité³¹. Par exemple, en parlant de l'apôtre Pierre, l'abbé de Cluny ironise en se comparant à lui, dont il porte le nom: »parce que, si je ne suis pas un apôtre, je suis quand même un Pierre«³². Il admet: »plaisanter me plaît-il? Cela me plaît certes, mais avec vous. Avec vous, mais pas ainsi avec les autres«³³. Avec les autres, en effet, il aurait peur d'être considéré comme peu sérieux³⁴. La liberté et le goût de plaisanter sont donc renvoyés directement à l'existence d'un rapport privilégié: comme il le confesse à Atton de Troyes: »tu écris d'une façon particulière à un ami particulier«³⁵.

Les réseaux de relations de Pierre le Vénérable

Des correspondants très variés

<12>

Si l'amitié se présente de prime abord comme un langage, elle permet aussi de mettre en lumière des réseaux de relations, qu'il convient d'évoquer dans un deuxième temps. Le recueil de ses lettres témoigne de la grande variété de contacts de l'abbé de Cluny, du sommet de la société de son temps – papes et souverains, tels les rois de France, de Sicile, mais aussi de Norvège et de Jérusalem – aux simples moines, en passant par des nobles, des évêques et des abbés, sans oublier quelques laïcs, tels un médecin et un juriste de Montpellier. Parmi les amis de Pierre se trouvent les plus grands bienfaiteurs de Cluny, de l'évêque Atton de Troyes, dont de nombreuses chartes attestent les donations à Cluny³⁶, à Henri de Blois, membre de la famille royale anglaise, qui avait été éduqué à Cluny et n'hésita pas à dérober le trésor de l'abbaye de Winchester en le faisant secrètement transporter à l'établissement bourguignon³⁷. Pierre le Vénérable entretient aussi de bons rapports avec les principaux centres religieux (Cîteaux, La Grande Chartreuse, Saint-Denis) et les autorités ecclésiastiques proches de l'établissement qu'il dirigeait (les évêques et archevêques de Lyon, de Troyes et d'Autun). Ces réseaux, capitaux pour les clunisiens et pour l'abbé, ont une dimension

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.: »nescio siquidem quomodo inter iocandum ita disponitis sermones vestros in iudicio, ut et iocus levitatem non redoleat, et auctoritas conservata hilaritatis non minuat gratiam«.

³² Lettre n° 121, p. 315: »quod si ego apostolus non sum, Petrus tamen sum«.

³³ Lettre n° 111, p. 276: »Itane iocari libet? libet equidem sed vobiscum. Vobiscum certe, sed non ita cum aliis«.

³⁴ Ibid.: »nam cum quibusdam aliis gravitatem excedere, vanitatem incurrere formidarem«.

³⁵ Lettre n° 71, p. 204: »singulari amico singulariter scribis«.

³⁶ Auguste Bernard, Alexandre Bruel (éd.), Recueil de chartes de l'abbaye de Cluny, vol. 5, Paris 1894, n°s 371–2 et 373–4.

³⁷ Cf. Glauco Maria Cantarella, I monaci di Cluny, Turin 1993, p. 269–270; Torrell, Bouthillier, Pierre le Vénérable (voir n. 7), p. 46, n. 58 et 69.

diplomatique et se tissent grâce à la communication épistolaire – soulignons que Cluny, alors au maximum de son expansion, était à la tête d'un ordre comptant plus de mille monastères disséminés dans toute l'Europe occidentale. On pourrait même affirmer que la sélection des correspondants représentés dans le recueil de lettres relève d'une stratégie diplomatique: Pierre semble, par exemple, beaucoup se préoccuper d'entretenir de bons rapports avec les évêques, alors que le recueil des lettres de Bernard de Clairvaux témoigne plutôt de ses relations avec des abbés d'autres ordres religieux³⁸.

Les »lettres de vocation«

<13>

Un grand nombre de lettres témoignent aussi d'un autre aspect de la stratégie de l'abbé: à travers des »lettres de vocation«, Pierre cherche à convaincre le destinataire de le rejoindre, en prenant lui aussi l'habit clunisien dans l'abbaye bourguignonne³⁹. Il s'agit souvent d'hommes riches, mais aussi d'hommes cultivés: Cluny avait besoin des uns comme des autres. Il serait non seulement presque impossible mais sans doute aussi erroné de chercher à distinguer les lettres dans lesquelles le langage de l'amitié est utilisé de manière utilitariste des »vraies« lettres d'amitié: l'abbé de Cluny pense sincèrement que la meilleure chose qu'il peut souhaiter à quelqu'un, et particulièrement à un de ses amis, est de devenir moine à Cluny, garantie de son salut⁴⁰. Il semble en effet appliquer la définition grégorienne et isidorienne de l'ami comme gardien de l'âme de l'autre (*custos animi*): »mon âme se préoccupe déjà de la vôtre comme d'elle-même«, écrit-il à Étienne, un clerc de Lyon⁴¹.

L'interférence avec la hiérarchie institutionnelle

<14>

Ces réseaux de relations avec le monde extérieur se superposent, en quelque sorte, à ceux de la hiérarchie institutionnelle: c'est Pierre lui-même qui nous le fait remarquer, parfois avec humour. Ainsi s'interrogeant, dans l'une de ses lettres, sur les critiques qu'il essuierait s'il demandait à un ami plus important que lui, l'archevêque Hugues de Rouen, de le visiter au lieu que lui-même se rende chez lui,

³⁸ Cf. Haseldine, *Friendship, Intimacy* (voir n. 24), p. 270–271.

³⁹ Cf. Jean Leclercq, *Lettres de vocation à la vie monastique*, in: *Analecta monastica*, vol. 3, Rome 1955 (*Studia Anselmiana*, 37), p. 168–197.

⁴⁰ Des appels de ce type se trouvent, p.ex., dans toute la correspondance de Pierre le Vénérable avec Atton de Troyes, mais les treize lettres conservées – et probablement bien d'autres perdues – ne se réduisent pas au seul projet de l'attirer à Cluny.

⁴¹ Lettre n° 50, p. 150: »anima mea iam de vestra ut de se sollicita«.

reconnaissait-il tout d'abord que ces critiques pourraient sembler légitimes. Mais un abbé, explique-t-il, a un troupeau qui ne peut le suivre, et l'évêque, seul, pourra plus facilement visiter l'abbé⁴². Il ne faut pas voir, dans cette réflexion, de l'orgueil, mais plutôt une célébration de la puissance de l'amitié, qui arrive à réaliser un vrai miracle, comme l'explique Pierre dans une lettre à un autre archevêque, Guillaume d'Embrun: »Si l'humilité monastique dégrade la sublimité épiscopale, ce n'est pas incroyable selon la différence de rang, mais c'est un grand miracle selon le privilège de l'amitié«⁴³.

Pierre le Vénérable et Bernard de Clairvaux

<15>

Le cas particulier de l'amitié entre Pierre le Vénérable et Bernard de Clairvaux, guide de l'ordre cistercien et donc son égal mais aussi son rival, est devenu une sorte de querelle historiographique, qui ne mérite guère d'être poursuivie. Près de 22 lettres rendent compte de cette relation, interprétée de très diverses façons: de l'enthousiasme de Jean Leclercq sur la »rencontre des saints«⁴⁴ aux interprétations qui mettent l'accent sur les contrastes, réduisant les expressions d'amitié au rang de conventions, ou qui décèlent des sous-textes beaucoup moins édifiants que le contenu apparent des missives⁴⁵. On ne pourra probablement jamais trancher la question, ce qui ne serait, du reste, pas particulièrement utile pour un travail de reconstruction historique. Un élément mérite, en revanche, d'être relevé: de manière assez nette, Pierre distingue parfois, dans sa correspondance, rapports entre Cluny et Cîteaux et rapport personnel avec Bernard. Ainsi, dans une de ses lettres, lorsque Pierre s'exprime en tant qu'abbé de Cluny, il s'adresse aux cisterciens au pluriel, en les appelant *carissimi* ou *fratres*⁴⁶, ou met en scène un clunisien exemplaire s'adressant à un cistercien également théorique en le tutoyant, ce que Pierre ne fait jamais pour parler à l'abbé de Cîteaux⁴⁷. Mais, au début et à la fin de cette lettre, il ne s'adresse qu'à Bernard, l'appelant *mi carissime* (mon cher), et il souligne lui-même cette transition: »Enfin ma plume se tourne de nouveau vers vous, mon cher, à qui cette lettre est adressée«⁴⁸. Il paraît même se justifier d'avoir écrit ce pamphlet polémique où il fait l'apologie

⁴² Ibid.: »sed non posset sequi abbatem ille cuius causa maxime haec dicta sunt, totius grex suus, et poterit absque grege suo longe facilius visitare abbatem episcopus solus«.

⁴³ Lettre n° 12, p. 18: »Si forte monachilis humilitas sublimitati pontificali viluit, non secundum gradus diversos mirum est, sed secundum amicitiae privilegium magnum miraculum est«.

⁴⁴ Cf. Leclercq, Pierre le Vénérable (voir n. 7), p. 67–87 (c'est le titre du chapitre).

⁴⁵ Cf. p.ex. l'une des contributions les plus récentes sur ce thème, qui dresse un bon état de la question: Gillian R. Knight, *The correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux*, Aldershot 2002.

⁴⁶ Lettre n° 111, p. 278 et 285.

⁴⁷ Ibid., p. 280: »si enim tu o Cluniacensis Cistercensem, aut tu Cistercensis Cluniacensem in assumpto proposito errare cognosceres«; le même usage peut être relevé dans la même lettre n° 111 à la p. 293.

⁴⁸ Lettre n° 111, p. 293: »tandem ad vos mi carissime, cui praesens epistola mittitur, stilus recurrat«. À l'origine le

de Cluny contre les attaques des cisterciens, expliquant qu'il a été obligé d'agir ainsi pour défendre son ordre et les membres de celui-ci⁴⁹. Malgré une forte conscience de son devoir et de son rôle d'abbé, il distingue son rôle institutionnel d'une sphère »privée«⁵⁰, qui trouve dans le domaine des amitiés personnelles un champ d'action privilégié.

Les relations à l'intérieur du monastère

<16>

Il ne faudrait pas non plus oublier les rapports entretenus avec les moines du monastère, bien qu'il en demeure moins de traces, et pour cause: grâce à la correspondance épistolaire, on est mieux informé sur les amitiés à distance. Les relations de l'abbé avec son secrétaire sont particulièrement intéressantes. Celui-ci, prénommé lui aussi Pierre, fut à son service pendant plus de vingt ans: ils étaient, affirme Pierre le Vénérable lui-même, toujours ensemble, mais, dans les rares cas où ils ont été séparés, ils ont échangé des lettres très longues et pleines d'affection, particulièrement intéressantes parce qu'elles touchent à la préoccupation, qui remonte aux origines du cénobitisme, de l'existence de relations d'amitié particulières à l'intérieur d'un monastère, susceptibles de compromettre la discipline. Pour ce qui concerne l'abbé, par exemple, la règle de saint Benoît affirme qu'il ne doit pas aimer un moine plus qu'un autre, mais, heureusement pour Pierre le Vénérable, la règle ajoute: »Si ce n'est celui qu'il trouvera meilleur par les bonnes actions et l'obéissance«⁵¹. Dans une lettre adressée à son secrétaire, à un moment où ce dernier se trouve temporairement dans une retraite érémitique, l'abbé raconte qu'il a permis à son ami d'y rester même s'il a besoin de lui; au lieu de lui ordonner de rentrer, il préfère le lui demander en lui laissant la liberté de choisir – ce qui, admet Pierre, constitue un renversement de l'ordre établi⁵². Or, le fait que l'abbé aborde si ouvertement cette question dans une lettre (comme on l'a déjà vu, les lettres avaient toujours un caractère public) indique qu'il ne craignait pas d'être critiqué, d'être jugé faible ou de susciter des jalousies. Au contraire, il est très probable que les réseaux d'amitié que Pierre a su cultiver à l'intérieur de son propre monastère aient joué un rôle important au cours des longues absences de ce grand voyageur.

terme *stilus* indiquait un stylet servant à écrire sur des tablettes de cire, mais il désigne probablement dans ce cas, de manière générique, un »instrument d'écriture«.

⁴⁹ Ibid.: »causa michi scribendi ut superius professus sum, teste conscientia, sola vera caritas fuit, ut quantum ad utrumque nostrum attinet, flatu colloctionis eam recalescere, et in mutui affectus solitas vel maiores flammis erumpere cogere«.

⁵⁰ Sur l'usage des notions de public et privé au Moyen Âge, cf. Peter von Moos, *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus*, in: Gert Melville, Peter von Moos (dir.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Cologne, Weimar, Vienne 1998, p. 3–86.

⁵¹ *Regula Benedicti* 2, 17: »non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem«, Règle de saint Benoît, éd. par Philibert Schmitz, Turnhout 2009, p. 17.

⁵² Lettre n° 58, p. 184.

Amitié et homosexualité

<17>

Tout comme les relations entre les abbés de Cluny et de Cîteaux, la dimension homosexuelle de l'amitié monastique a fait couler beaucoup d'encre⁵³. Si Pierre n'hésite pas, par écrit, à embrasser ses amis⁵⁴ et à utiliser le langage biblique de l'amour pour s'adresser à eux, c'est parce que pour lui aucun doute ne pouvait exister quant à la pureté de ses amitiés. Sa source est surtout le Cantique des cantiques⁵⁵, d'où il tire des citations telles que: »Tes lèvres distillent le miel, il y a sous ta langue du miel et du lait«⁵⁶, comme il le déclare lui-même en justifiant son choix d'utiliser ce modèle pour parler à son cher ami Atton de Troyes: »ce n'est donc pas d'une façon incongrue que j'ai utilisé ce qui est aussi dit dans le Cantique à propos de l'épouse⁵⁷«. L'abbé semble considérer ses amitiés comme des relations élitaires entre hommes pieux et cultivés, qui étaient bien au-dessus de questions de discipline monastique élémentaire telles que les péchés de nature sexuelle⁵⁸.

L'amitié comme objet de réflexion théorique

La Bible comme source

<18>

L'amitié exprimée, utilisée et façonnée par Pierre le Vénérable mérite, dans un troisième temps, d'être envisagée dans son contexte culturel: il est possible d'observer comment Pierre puise dans ses modèles pour bâtir une réflexion sur l'amitié. La première place, naturellement, revient à la Bible: l'Écriture sainte fournit dix fois plus de citations à ses lettres que toute autre autorité⁵⁹. L'abbé de Cluny

⁵³ La référence classique est John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Londres 1980. Cette utilisation de termes et de notions contemporains a été contestée. Cf. p.ex. Lorenzo Braca, *L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme*, in: *Reti Medievali Rivista* 11 (2010) 1, <http://www.retimedievali.it> (3/11/2011), p. 1–2.

⁵⁴ Cf. p.ex. la lettre n° 58, p. 180: »tuam cum adest iocundius amplector preaesentiam«.

⁵⁵ P.ex. les citations »fortis est tu mors dilectio« (lettre n° 14, p. 21), et »acquae multae non poterunt extinguere caritatem, nec flumina obruent illam« (lettre n° 86, p. 223).

⁵⁶ Lettre n° 6, p. 12: »favus distillans labia tua, mel et lac sub lingua tua« (citation de Ct. 4, 11).

⁵⁷ Ibid.: »nec incongrue [...] misi, quia et de sponsa in canticis dictum legi«.

⁵⁸ Qui pouvaient en effet être appelés avec le nom générique de *contagio carnalis*, cf. Brian Patrick McGuire, *The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendship*, in: Id., *Friendship and Faith: Cistercian Men, Women, and their Stories, 1110–1250*, Aldershot 2002, p. 8.

⁵⁹ Cf. Constable, *The letters of Peter the Venerable* (voir n. 6), vol. 2, p. 40.

y puise des modèles amicaux qu'il cite – tels ceux de David et Jonathan ou de Noémie et Ruth⁶⁰ –, a recours à la sagesse des Proverbes en matière de relations humaines et réalise même le tour de force d'extrapoler des préceptes néotestamentaires pour les appliquer au contexte d'une relation amicale⁶¹. Tout autant qu'un ensemble de références, la Bible est aussi un modèle d'écriture. L'abbé de Cluny semble l'imiter par son rythme solennel⁶² et ses métaphores très concrètes: ainsi la charité est-elle »viscérale« (*caritatis visceribus*⁶³) et peut être anthropomorphisée (dans l'expression »bras de la charité«⁶⁴).

Les Pères de l'Église

<19>

Au deuxième rang, selon les hiérarchies culturelles du Moyen Âge, suivent les Pères de l'Église. Parmi les quelques auteurs qui ont écrit sur l'amitié, ceux pour lesquels l'abbé de Cluny a une prédilection sont surtout Augustin et Grégoire le Grand. Le premier ne nie pas, dans ses *Confessions*, la part importante que l'amitié a eue dans sa vie, et il décrit une expérience de vie communautaire d'un groupe d'amis qui se soutenaient mutuellement dans la recherche de la vérité divine⁶⁵. Sept siècles plus tard, l'abbé de Cluny décrivait de façon assez proche ses colloques spirituels avec Pierre de Poitiers et Bernard de Clairvaux. Pierre cite fréquemment le célèbre précepte augustinien: »Aie la charité et fais ce que tu veux«⁶⁶, mais ce qui eut peut-être une influence encore plus profonde sur sa conception de l'amitié est la claire distinction entre la charité (*charitas*), qui est une obligation du

⁶⁰ Cf. respectivement les lettres n^{os} 7 et 58 (p. 13 et 184–185).

⁶¹ Cf. p.ex. la lettre n^o 18 (p. 26), dans laquelle Pierre conseille, en citant Luc XI, 8, de frapper avec insistance à la porte de l'ami, afin que »même s'il ne se levait pas [pour ouvrir] parce que c'est son ami, il se lèverait à cause de son importunité et lui donnerait tout ce dont il a besoin« (»eo quod amicus eius est, propter improbitatem tamen eius surgat, et det ei quotquod habet necessarios«).

⁶² Produit surtout de l'équilibre symétrique des phrases, à peu près de la même longueur – figure de style appelée *isocolon* – et souvent construites sur des parallélismes compliqués. On a affirmé que son style rappelle celui d'un sermon. Cf. Janet Martin, *Classicism and Style in Latin Literature*, in: John Benson, Giles Constable (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, p. 537–568, ici p. 541–547.

⁶³ Lettre n^o 43, p. 138.

⁶⁴ Lettre n^o 164, p. 396: »caritatis brachiis amplectendo«.

⁶⁵ *Confessiones*, liber IX cap. IV (dans un passage où Augustin effectue un séjour à Cassiciacum en compagnie de ses amis). Cf. Saint Augustin, *Confessions*. Livres IX–XIII, éd. par Pierre de Labriolle, vol. 2, Paris 1947, p. 213–214.

⁶⁶ »Habe caritatem et fac quicquid vis«, cité p.ex. dans la lettre n^o 28 (p. 98). La source est l'œuvre *In epistolam Iohannis VII*, 8, in: *Patrologia Latina*, éd. par Jean-Paul Migne, vol. 35, Paris 1845, col. 2033, dans laquelle la forme originelle est »dilige et quod vis fac«. L'adaptation utilisée par Pierre a été préférée par de nombreux auteurs du XII^e siècle. Cf. John F. Benton, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality*, in: Benton, Constable, *Renaissance* (voir n. 62), p. 263–295, ici p. 293.

chrétien envers tous, et l'amitié (*amicitia*) qui se développe comme un rapport personnel et privilégié⁶⁷. Pour ce qui concerne Grégoire le Grand, l'abbé de Cluny avait plus d'un point commun avec ce »contemplatif condamné à l'action«⁶⁸ qui, de son poste de responsabilité, regrettait sa vocation monastique et érémitique. Les deux hommes ont aussi en commun le fait de concevoir une retraite spirituelle non pas en état de solitude absolue, comme on pourrait l'imaginer, mais en compagnie de quelques amis soigneusement choisis⁶⁹.

Les auteurs classiques

<20>

La fortune du thème de l'amitié au XII^e siècle est liée à la floraison de l'étude des auteurs classiques, tout particulièrement Cicéron, Horace et Sénèque⁷⁰. Pour ce qui est de Pierre le Vénérable, l'influence du *Laelius de Amicitia* de Cicéron est la plus importante. L'œuvre est explicitement citée, et de nombreuses idées en sont tirées, comme celle que l'amitié se crée et se développe entre individus semblables: l'abbé définit son ami Pierre de Poitiers »semblable et conforme à moi par les vertus et les mœurs«⁷¹. L'abbé cite la définition cicéronienne de l'amitié comme »accord sur les choses humaines et divines, accompagné de bienveillance et charité«⁷², en la corrigeant toutefois par une citation de Grégoire le Grand. Peut-être souhaite-t-il indiquer que le patrimoine de la culture classique doit toujours être lu au travers de l'apport du christianisme? Parmi les autres auteurs classiques, Horace est sans doute celui qui a exercé la plus grande influence sur la conception de l'amitié de Pierre. L'abbé lui emprunte le fait d'appeler l'ami »moitié de mon âme«⁷³. Horace a peut-être fourni à l'abbé de Cluny un modèle d'amitié désintéressée, de même que le poète revendique la nature libre de son amitié avec le puissant Mécène, Pierre écrit ceci à l'archevêque de Lyon: »J'ai aimé en toi non

⁶⁷ Dans les lettres adressées à quelqu'un qu'il ne connaît pas personnellement, l'abbé n'utilise presque jamais le terme *amicitia* ou *amicus*, au contraire des lettres à des amis de longue date (cf. les lettres n^{os} 102, 39, 83 et 89, respectivement p. 262–265, 132–134, 220–221 et 228–230). Pour la réflexion augustinienne sur ce thème, qui a probablement influencé Pierre, cf. Luigi Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Turin 1993, p. 302–303; Jacques Follon, James McEvoy, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Fribourg, Paris 2003, p. 177–207.

⁶⁸ Leclercq, *L'amour des lettres* (voir n. 4), p. 33.

⁶⁹ Telle est la retraite comme la conçoivent Pierre (cf. les lettres n^{os} 123 à 129) et Grégoire. Celui-ci évoque la douceur des amitiés qu'il a cultivées depuis qu'il n'était qu'un simple moine. Cf. Grégoire le Grand, *Dialogues*, vol. 2 (livres I–III), éd. par Adalbert de Vogüé, Paris 1979 (*Sources chrétiennes*, 260), p. 11–14.

⁷⁰ Cf. Jacques Follon, James McEvoy, *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens*, Fribourg, Paris 1997.

⁷¹ Lettre n^o 58, p. 181: »quo enim aut quanto praecio ut de ceteris virtutibus tuis taceam, michi vel moribus meis consimilim vel conformem potero aliquando mercari?«.

⁷² Lettre n^o 81, p. 217.

⁷³ Lettre n^o 5, p. 10: »animae dimidium meae«.

pas la dignité des hauts prélats, non pas la richesse des riches, ni la puissance des puissants; en vérité, j'ai aimé en toi, à côté de la divine pureté de l'âme, à côté de l'humaine honnêteté des mœurs, le vrai amour de la sagesse, la sincère modération dans la grandeur de l'épiscopat⁷⁴.

Une influence de la conception aristotélicienne de l'amitié?

<21>

Comme on le sait, *L'Éthique à Nicomaque* ne fut traduite en Occident qu'en 1246–1247⁷⁵. Des versions partielles circulaient dès le milieu du XII^e siècle, mais si l'on veut reconnaître dans la conception de l'amitié de Pierre le Vénérable des traits qui pourraient renvoyer à la conception aristotélicienne plutôt qu'à celle de Platon, il faut envisager une influence indirecte, surtout à travers le *De amicitia* de Cicéron. En effet, l'une des sources de Cicéron est l'œuvre, aujourd'hui perdue, de Théophraste, qui fut élève d'Aristote. Un trait de ce modèle de l'amitié qui semble se différencier du modèle platonicien est, entre autres, une grande attention à l'exactitude de la réciprocité de l'échange entre amis, comme s'il s'agissait d'une équation délicate: à une faveur, une autre doit répondre, et la bienveillance que l'on a reçue doit être rendue – comme l'écrit l'abbé à son secrétaire et ami Pierre de Poitiers⁷⁶. Ce principe aide à comprendre l'insistance de celui qui écrit sur la nécessité de répondre à la lettre reçue, insistance qui donne lieu à tant de récriminations. Si Aristote avait classifié les types d'amitié selon une hiérarchie, de la plus utilitariste à la plus spirituelle, il serait sans doute exagéré de vouloir retrouver dans la pensée de l'abbé de Cluny quelque chose de semblable. Toutefois, Pierre n'hésite pas à admettre que certains de ses amis lui sont plus chers que d'autres⁷⁷, et cela n'est peut-être pas sans importance, si l'on prend en considération le fait que la loi de charité souvent citée par Pierre lui imposait d'aimer son prochain, ce qui était souvent interprété – par la *Regula Benedicti* par exemple – dans le sens d'aimer tous les hommes de façon égale.

L'amitié spirituelle

<22>

Si Pierre a recours à de multiples sources, il les mêle d'une façon personnelle. Sous sa plume, l'amitié

⁷⁴ Lettre n° 38, p. 125: »Dilexi in te non antistitis dignitatem, non divitis divitias, non potentis potentiam [...] dilexi certe in te erga divina animi puritatem, erga humana morum honestatem, amorem verae sapientiae, in episcopati fastigio sinceræ mediocritatem vitæ«.

⁷⁵ Cf. Bénédicte Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque* (XIII^e–XV^e siècle), Turnhout 2007.

⁷⁶ Lettre n° 26, p. 49: »benivolentiae vicem reddere curans«.

⁷⁷ Cf. les lettres n°s 139 et 108, p. 346 et 269.

prend une dimension spirituelle très marquée, qui non seulement s'oppose à toute idée d'un rapport charnel, mais peut aussi abolir toute dimension physique. Le lecteur moderne ne peut qu'être frappé par le constant besoin de Pierre de distinguer présences corporelle et spirituelle, qualités mondaines et spirituelles⁷⁸. En effet, pour l'abbé, l'amitié la plus parfaite parvient à vaincre les conditions physiques, comme la distance, pour réaliser une union des âmes des amis, qui ne seront jamais séparés⁷⁹. De plus, la vraie amitié se fonde sur des vertus authentiquement chrétiennes – en premier lieu l'humilité et la patience – et se réalise en s'aidant l'un l'autre sur un même chemin de perfection spirituelle. Dans certains cas, on pourrait parler de »direction spirituelle réciproque«⁸⁰: si avec certains de ses amis plus jeunes l'abbé assume de façon évidente le rôle du directeur spirituel, dans d'autres cas il semble que les positions puissent être échangées – ainsi, Pierre et Atton de Troyes se donnent tour à tour, dans leur correspondance, la dénomination *pater*.

Amitié et salut chrétien

<23>

La réflexion sur l'amitié s'inscrit donc dans un cadre théorique plus vaste, une vision du monde et de l'homme et, surtout, une sensibilité religieuse. L'amitié comme la réflexion menée sur celle-ci ne sauraient être justifiées si elles ne s'inséraient pas dans une perspective chrétienne: Pierre le Vénérable, bien qu'il admire les auteurs anciens, affirme que si l'amour a été si important auprès d'hommes qui ne connaissaient pas Dieu, il doit opérer bien plus puissamment chez des chrétiens, contribuant à les unir⁸¹. L'amitié, en effet, est pour lui source de consolation pour l'homme – Pierre utilise, par exemple, la métaphore d'un port où l'on peut se réfugier⁸² – et même une joie qui anticipe celle de l'au-delà⁸³, et doit être considérée comme un don de Dieu. C'est à Dieu que se doit la

⁷⁸ P.ex., il écrit: »quand, mon très cher, vous vous êtes éloigné de ma présence corporelle« (»postquam a nobis mi karissime corporali praesentia discessisti«). Cf. la lettre n° 26, p. 48. Pour une analyse de l'application du terme *spiritalis* (ou *spiritualis*) à l'amitié, cf. Follon et McEvoy, *Sagesses de l'amitié II* (voir n. 66) p. 260–261.

⁷⁹ On pourrait citer de nombreux exemples: Pierre décrit à Bernard de Clairvaux leur première rencontre en disant que son âme s'est jointe à la sienne et qu'elle ne pourra plus en être arrachée (»adhesit anima mea tibi, nec ab amore tuo ultra divelli potuit«). Cf. la lettre n° 65, p. 194. Une lettre de l'abbé à son ami Geoffroi comporte des assurances tout à fait semblables: »Je pense que je ne peux être absent où vous êtes, ni où je suis vous pouvez être absent« (»nec enim me absentem put ubi vos estis, neque ubi ego sum vos absens esse potestis«). Cf. la lettre n° 106, p. 270.

⁸⁰ Cf. les lettres de Pierre à Atton de Troyes (lettres n°s 2 et 18, p. 4 et 25) ainsi que les lettres que ce dernier adresse à l'abbé (n°s 71 et 85, p. 203 et 222).

⁸¹ Lettre n° 58, p. 183: »quod si tantus innescentibus deum esse potuit amoris affectus [...], quid mirum, si caritas dei quae diffunditur in cordibus hominum per spiritum sanctum, in eo nos univit qui facit utraque unum?«.

⁸² Cf. la lettre n° 16, p. 23: »erat michi ad te recursus ab humanis, et a marinis fluctibus in te velut in portu tutissimo quiescebam«.

⁸³ L'amitié peut être évoquée en des termes quasi mystiques: cf. la lettre n° 24, p. 44 ; Adele Fiske, *Paradisus*

coïncidence de la première rencontre, comme l'affirme Pierre en évoquant la première fois qu'il a vu Pierre de Bourgogne: c'est la bienveillance divine qui a poussé le futur archevêque de Lyon à entreprendre ce voyage et à passer par cette route où ils se sont rencontrés⁸⁴. De même, c'est aussi Dieu qui intervient pour unir les âmes des amis, selon l'expression biblique que Pierre aime à rappeler pour décrire ce miracle où l'âme de quelqu'un se joint à l'âme d'un autre, et ne pourra plus jamais en être séparée⁸⁵.

L'amitié et l'analyse de soi-même

<24>

L'idée que l'analyse de soi-même puisse être une étape importante du chemin vers Dieu appartient à l'esprit du temps au XII^e siècle: d'où une nouvelle légitimation de l'expression de soi, la multiplication des références autobiographiques, et surtout des descriptions de l'intériorité⁸⁶. Cette conception est un trait caractéristique de la mentalité cistercienne, mais elle est aussi présente sous la plume de Pierre le Vénéral. L'abbé raconte, par exemple, avec beaucoup de détails, sa réaction lorsqu'il reçut la nouvelle de la mort de sa mère: il dissimula sa douleur devant ses compagnons de voyage, mais la dévoila à ses frères et à ses amis, décrivant et analysant ses sentiments dans les lettres qu'il leur adressées⁸⁷. Il choisit à qui il entend se confier, n'appréciant guère que des étrangers cherchent à le consoler; l'ami élu est un »autre soi-même« – un *alter ego*, »la moitié de mon âme«⁸⁸ –, auquel on peut ouvrir son cœur. Parallèlement, comme on l'a remarqué, la réflexion sur le rapport avec l'autre est aussi liée à la construction de l'identité de groupe⁸⁹: groupe familial ou monastique, et même

Homo Amicus, in: *Speculum* 40 (1965), p. 436–459.

⁸⁴ La lettre n° 38, p. 125: »de Vivariensium colle ad Lugdunensium montem te divina dispositio transtulit«.

⁸⁵ Cf. p.ex. les affirmations: »vere Christus ipse ad universa mutui amoris primordia se medium exhibens, indivisibiliter coniunxit« (lettre n° 106, p. 269), et »adhesit anima mea tibi, nec ab amore tuo ultra divelli potuit« (lettre n° 65, p. 194).

⁸⁶ Pour la fortune, à cette époque, de l'invitation à se connaître soi-même comme étape du chemin vers Dieu – on cite souvent la devise delphique »Scito te ipsum« ou »Nosce te ipsum« (Connais-toi toi-même) –, Étienne Gilson avait utilisé la belle formule de »socratisme chrétien«, reprise par Marie-Dominique Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal 1969, p. 41. Sur l'histoire de ce concept au Moyen Âge, cf. Pierre Courcelle, »Nosce te ipsum« du Bas-Empire au haut Moyen Âge. L'héritage profane et les développements chrétiens, in: *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 9 (Spoleto, 6–12 aprile 1961), Spolète 1962, p. 265–295. Sur le lien entre ce type de spiritualité et l'écriture autobiographique, cf. Morris, *The Discovery of the Individual* (voir n. 2), p. 64–86, et pour une analyse récente des témoignages d'écriture autobiographique de cette époque, cf. Jay Rubenstein, *Guibert of Nogent: Portrait of a Medieval Mind*, New York, Londres 2002, p. 75–83.

⁸⁷ Cf. les lettres n°s 52, 53, 54 et 55, p. 152–178.

⁸⁸ Lettre n° 5, p. 10: »animae dimidium meae«. Comme on l'a dit, l'expression est empruntée à Horace (*Ode* I, 3, 8).

⁸⁹ Sur la conscience du groupe au XII^e siècle, cf. Caroline Walker Bynum, *Did the twelfth century discover the*

groupe amical.

Deux conceptions propres de l'amitié: Pierre le Vénérable et Aelred de Rievaulx

<25>

Si elles s'inscrivent très clairement dans un contexte, les théories de l'amitié sont multiples au XII^e siècle. C'est ce que démontre la comparaison des conceptions de l'abbé de Cluny et de celles du cistercien Aelred de Rievaulx (1110–1167)⁹⁰. Elle permet de révéler certains traits propres à Pierre le Vénérable. Celui-ci, à la différence de l'abbé de Rievaulx, n'envisage pas un projet organique de l'amitié qui puisse être appliqué à tout le monastère⁹¹. Sa vision est plutôt élitaire: son idéal d'amitié se réalise au sein d'une aristocratie de l'esprit, et ce n'est probablement pas une coïncidence si Pierre semble établir des hiérarchies dans ses amitiés⁹². Il est fort probable que les contextes respectifs dans lesquels vivaient les deux abbés ont influencé leur vision: Aelred semble penser aux moines de son abbaye, et peut-être particulièrement aux jeunes à qui il avait longtemps enseigné⁹³, alors que la plupart des relations de Pierre se nouent avec des hommes occupant des positions de responsabilité. De plus, le monastère de Rievaulx était bien plus petit que celui de Cluny: tandis qu'Aelred pouvait affirmer connaître et aimer tous ses moines et en être aimé en retour⁹⁴, de tels liens ne pouvaient guère exister au sein d'un établissement de presque cinq cents moines.

Conclusion

<26>

Il semble, pour conclure, qu'on puisse affirmer que, pour Pierre le Vénérable, l'amitié, source naturelle

individual? in: Id., *Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing*, Berkeley 1982, p. 82–109, ici p. 90–95. On a déjà relevé le fait que Pierre, dans une de ses lettres, semble distinguer les occasions où il parle au nom de la communauté clunisienne et à titre »personnel«.

⁹⁰ Qui a fait l'objet d'une étude récente: Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005.

⁹¹ Sur cet aspect de la théorie d'Aelred, cf. McGuire, *Friendship & Community* (voir n. 2), p. 329 et 337; Reginald Hyatte, *The arts of friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leyde 1994, p. 59–63.

⁹² Dans la lettre n° 106, p. 269, Pierre dit à Geoffroy de Bordeaux qu'il a réfléchi à l'amitié et aux amis qu'il doit préférer aux autres: »inter varias pectoris mei curas, ingessit se aliquando cogitatio de amicitia, et quem cui amicum vel praeponere vel subponere deberem, sollicita perquisivit«.

⁹³ Il donne, p.ex., beaucoup d'importance au thème de la sélection et de la probation des amis.

⁹⁴ De spiritali amicitia III, 82: »nullum inveniens in illa multitudine quem non diligere, et a quo me diligere non confiderem«. Cf. Aelredo di Rievaulx, *La perfetta amicitia*, préface de David M. Turoldo, Sotto il Monte 2004 (*Margaritae*, 8), p. 202.

de consolation et de joie pour l'homme, conduit aussi sur la voie du salut. Le rapport entre amitié et foi chrétienne peut prendre des formes différentes: l'amitié se présente comme l'accomplissement d'un commandement, celui d'aimer son prochain, mais aussi comme un moyen pour les amis de devenir meilleurs, dans une sorte de direction spirituelle réciproque. Toutefois, Pierre n'affirme jamais que l'amitié soit une voie obligée, comme semble le penser Aelred de Rievaulx. L'abbé de Cluny, qui a consacré à l'amitié tant de temps, d'efforts et d'importance dans son œuvre littéraire, véritable »monument« autobiographique⁹⁵, témoigne par son exemple non seulement de l'humanité de ces relations, mais aussi de la dignité de la réflexion sur le thème de l'amitié.

Auteur:

Micòl Long

Doctorante

Scuola Normale Superiore di Pisa

long.micol@gmail.com

⁹⁵ Sur la question de la valeur autobiographique de certains recueils de lettres, cf. Ambrogio Maria Piazzoni, *Epistolari autobiografici?* in: *L'autobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale* (Todi, 12–15 ottobre 1997), Spolète 1998, p. 155–176.